30e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 1 9466 2 JANVIER 1908

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

A nos chers abonnés

De tous les événements qui ont marqué le cours de l'année 1907, le plus important, sans contredit, est la condamnation du *Modernisme*. Le mal était déjà fort répandu dans l'Eglise, surtout parmi ceux qui se donnent comme les intellectuels. Dogmes, Ecriture Sainte, Constitution divine de l'Eglise, Divinité de Notre-Seigneur, Rédemption, Grâce, Sacrements, Foi, tout était mis en péril. Le Décret *Lamentabili sane exitu*, l'Encyclique *Pascendi dominici gregis* et le *Motu proprio* qui renouvelle et confirme d'autorité apostolique ces deux actes, ont mis un terme aux ravages que le *Modernisme* causait dans le sein même de l'Eglise.

Nous pouvons nous féliciter de nous être toujours trouvés d'accord avec le Saint-Siège sur cette matière. Même avant la publication du Décret et de l'Encyclique, nous avions combattu les erreurs modernistes en détail et le Modernisme en général. Sans un retard dû à des voyages d'épreuves, l'article si remarqué, même après l'Encyclique, de notre « Vieux Moraliste » aurait précédé la publication de ce document. Pour demeurer fidèles à l'enseignement pontifical après les condamnations portées contre ces erreurs, nous n'avons rien à modifier dans la ligne de conduite que nous avons toujours suivie jusque-là. Notre « Vieux Moraliste » va continuer ses études sur le *Modernisme ;* nous promettons à nos lecteurs qu'ils trouveront grand plaisir, et, s'ils en ont besoin pour la réfutation des erreurs modernistes, grand profit à lire les articles qui vont incessamment paraître.

Les affaires de l'Eglise en France retiendront encore notre attention cette année, parce que nous avons à nous débattre au milieu des difficultés qu'ont créées les lois sur la Séparation et qui vont s'aggraver par la loi nouvelle déjà votée à la Chambre des députés. Ces lois successives et non concordantes forment un inextricable chaos. Le Pape ayant frappé au cœur la loi sacrilège par le rejet des associations cultuelles, les dispositions de cette fameuse loi n'étaient plus qu'à l'état de tronçons sans aucune unité ; députés et sénateurs ont dû revenir plusieurs fois sur leur œuvre pour lui rendre quelque consistance. Ils n'y ont pas réussi ; ce sera toujours le chaos. Nos jurisconsultes se dévoueront, avec la pénétration et la sûreté de jugement qui les distinguent, à indiquer les meilleures solutions aux difficultés sans nombre qui surgissent chaque jour.

Nous avons fait cette année plus large place aux œuvres qui appellent l'attention du clergé et réclament son zèle. Nous continuerons, dans la mesure où nous le trouverons sérieusement utile. Le désir du Saint-Siège est que le prêtre apporte à ces œuvres le concours qui convient à son caractère et à sa mission. Pour agir en connaissance de cause, il lui faut tout d'abord savoir quelles sont et en quoi consistent les œuvres auxquelles il doit coopérer. Nous ne pouvons nous occuper de toutes en détail ; nous ferons le nécessaire, au moins pour ouvrir des horizons. Sur ce terrain, comme sur les autres d'ailleurs, nous nous efforcerons d'éviter les questions de personnes et de pure polémique ; nous n'avons rien à dire tant que

la doctrine et la soumission à l'autorité légitime ne sont pas en cause.

Pour le reste, nous suivrons le même programme que les années précédentes. Nos lecteurs liront toujours avec intérêt nos Causeries sur les Revues, nos études sur les grands personnages catholiques du siècle dernier, nos Causeries scientifiques, les solutions que les demandes de nos chers abonnés nous fournissent l'occasion d'exposer sur le dogme, sur la morale, sur la liturgie, sur le droit canonique. L'Ecriture Sainte ne sera pas négligée; elle occupe dans nos préoccupations une place de premier ordre. Nous aurons à cœur d'aider nos vénérés confrères à réaliser en eux l'idéal de la vie sacerdotale, ce qui est, dans les circonstances présentes plus peut-être qu'en d'autres temps, le premier et plus efficace moyen d'apostolat.

Les comptes rendus d'ouvrages récents ont pris dans nos colonnes un développement de plus en plus considérable. Nous prenons à tâche, non seulement de faire connaître les ouvrages, mais d'en donner une critique exacte et, quand il y a lieu, de traiter sommairement les questions qu'ils soulèvent. Là encore, nous faisons œuvre non de pure réclame, mais de doctrine.

Ainsi l'*Ami du Clergé* restera ce qu'il a été jusqu'ici : une revue doctrinale, variée, complète en son genre, attachée avant tout à la foi de la Sainte Eglise catholique, apostolique et romaine, et, dans la soumission la plus sincère et la plus profonde, aux enseignements, aux décisions, aux directions du Saint-Siège. C'est dans cet esprit qu'il est né, qu'il a grandi, qu'il a recueilli comme une bénédiction les hauts encouragements des Souverains Pontifes Pie IX, Léon XIII et Pie X glorieusement régnant. C'est la fidélité à cette orientation entièrement catholique qui lui a valu les nombreuses et chaudes sympathies dont nous recevons chaque jour les plus touchants témoignages. Nous n'avons pas à le modifier.

En terminant, nous offrons à nos chers abonnés l'expression de notre affectueux dévouement et de nos vœux pour la prochaine année : puisse-t-elle être moins triste qu'elle s'annonce !

25 décembre 1907.

F. PERRIOT,

Protonotaire apostolique,
Directeur de l'*Ami du Clergé*.

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XLIII. — Polémique moderniste

L'AUTONOMIE DE LA PENSÉE

2e Objection. (La loi de la pensée autonome)

Obj. — La caractéristique de la vie est de trouver en elle-même la source spontanée de ses énergies, le principe intrinsèque, à tout autre irréductible, de ses propres et immanentes évolutions. Or, la pensée est « œuvre de vie ». Rien donc ne peut être appréhendé à titre de conception d'idées, par l'intelligence humaine, qui n'en procède comme la tige et la fleur procèdent de la racine. C'est la grande loi moderne de l'*autonomie de la pensée*. De plus en plus, pour répondre à sa native et essentielle constitution, l'esprit doit, dans ses concepts, se dégager des apports *hétéronomes* de l'enseignement par voie d'autorité.

C'est à cette tendance, de progrès et de raison, que répond le modernisme quand, d'un côté, il rejette le contenu métaphysique « impensable » des mystères et des dogmes pour les transformer en simples formules pratiques de vie et d'action, et, d'autre part, se refuse à s'incliner devant l'autorité purement externe de tout magistère enseignant quelconque, même ecclésiastique, qu'il estime inapte à fournir un critérium de vérité et de certitude que la raison puisse accepter.

En langue moins moderniste, et plus claire, tout cela veut dire que chaque individu humain a le droit de ne considérer comme raisonnablement admissibles et vrais que les concepts et jugements qu'il se fait à lui-même, par lui-même, d'après ses intuitions propres, sur les évidences dont il prend personnellement conscience.

Cela veut dire encore, et les modernistes en conviennent, qu'il faut de plus en plus épurer sa pensée des scories doctrinales qu'une longue habitude de docilité à l'enseignement d'autorité y a si abusivement mélangées dans le temps passé.

Cela veut dire, enfin, et les modernistes l'avouent encore, que le procédé *hétéronome* de « l'obéissance » intellectuelle aux Conciles, au Magistère de l'Eglise, aux Congrégations, aux autorités doctrinales supérieures quelconques, a vécu, et que la Révélation — parole de Dieu aux hommes — est à mettre sur le même plan, comme parole étrangère, donc inintelligible et impensable, tout ainsi que Dieu lui-même, au surplus, et tout ce qui dépasse les limites de la « production spontanée de l'esprit. »

En résumé : la grande loi naturelle fondamentale et constitutive de la connaissance humaine, la source vitale et la suprême mesure de toute vérité intelligible, c'est l'*autonomie de la pensée*. Or, la manière d'entendre l'enseignement de la vérité dans la « philosophie du témoignage, » la Révélation,

la foi, l'autorité magistrale enfin dans l'Eglise, ne s'accordent pas avec la loi d'autonomie. Donc il faut, ou rejeter ce stock vieilli de préjugés et de fausses méthodes dans l'art de penser, ou — ce qui est mieux provisoirement — travailler, sur le terrain *pragmatique* de l'expérience et de l'action vitale, à une transformation qui, il est vrai, videra de ses vieilles idées l'enseignement de l'Eglise, mais sauvera ses institutions, ses formules dogmatiques même, dans leur apparence, en les accommodant avec les inéluctables exigences du monde nouveau qui a le droit de vivre, et ne vivra que de l'esprit moderne.

RÉPONSE. — Si l'objection paraît quelque peu manquer de limpidité, nous nous excusons de n'avoir pu la présenter plus clairement. C'est en pleine loyauté que nous avons essayé de mettre toute la lumière possible dans cette audacieuse théorie. A ceux qui seraient tentés de nous soupçonner, ou de ne pas l'avoir assez comprise, ou de la trahir dans un travesti volontairement rébarbatif, nous ne pouvons que donner le conseil de nous contrôler en fréquentant la littérature moderniste, non sans les prévenir qu'ils trouveront là une longue panachée d'idiotismes inédits, ondoyante et confuse, comme les idées absolument étranges qu'elle essaie d'exprimer.

Mais il serait mesquin de rapetisser la présente controverse aux ridicules proportions d'une querelle de mots ou de style. Avec un peu d'attention il est possible de traduire en langage commun, accessible à tous, les fantaisies philosophiques du modernisme, celle en particulier qui nous occupe pour le moment. C'est ce que nous avons tenté déjà, et ce que nous ferons mieux encore au cours des explications qui vont suivre. L'important est de saisir l'erreur au fond des mots et de la réfuter.

On nous dit donc que l'*autonomie* est la caractéristique essentielle, et comme l'inviolable propriété de la pensée humaine, d'où l'on conclut que tout apport de connaissance par voie extrinsèque d'autorité est un processus *hétéronome*, tolérable peut-être transitoirement pour certaines considérations de pure attitude pratique extérieure, mais condamné en définitive par la raison comme contraire à sa naturelle constitution, à ses plus intimes et sacrées exigences, inapte enfin à la perfectionner dans l'évolution normale, toute spontanée, de sa vie intellectuelle.

Nous voici encore en présence d'une de ces formules, absolument monstrueuses, qui ont eu l'étonnante fortune de fasciner et tyranniser toute une masse de penseurs, de très braves gens, à la faveur de l'ignorance, des préjugés, et du désarroi d'idées qui affligent notre société intellectuelle depuis cent ans.

L'*autonomie de la pensée?* Qu'est-ce que cela veut dire au juste? Cherchons.

Dans la pensée, toute philosophie quelconque de bon sens trouve deux choses, qu'un enfant de sept ans saurait sans peine aucune distinguer : l'*acte* intérieur de la pensée, et l'*objet* de la pensée. J'ai deux pensées successives. C'est le même sujet, le même moi identique, qui pense ; et pourtant la première pensée se différencie de la seconde. Par quoi et pour quoi? Par une impression spécifique qui provient d'ailleurs que du principe d'unité subjective, qui provient d'un élément autre que lui-même, étranger, d'un « terme » enfin ou, comme on dit, de l'*objet*.

Par là-même que mon intelligence, restant parfaitement une et identique à elle-même, est susceptible cependant d'avoir des pensées différentes, il est de logique élémentaire de conclure qu'elle resterait éternellement dans son état d'indifférence native universelle, si elle n'était *déterminée* spécifiquement à une pensée plutôt qu'à une autre par une cause autre qu'elle-même. Avant l'acte de penser, qu'y a-t-il dans l'intelligence qui soit dieu, table ou cuvette? Rien, absolument! Quand donc elle aura, en fait, ces trois pensées, c'est qu'elle aura reçu du dehors l'empreinte diversifiante et spécifique de ces trois *objets* : dieu, table ou cuvette.

Voilà donc un premier sens dans lequel il est impossible d'admettre l'*autonomie de la pensée*. Quelque spontanéité de vie qu'on veuille reconnaître dans l'acte interne de la perception intellectuelle, il est interdit d'aller jusqu'à faire de cette spontanéité la cause totale *créatrice des objets* mêmes de la pensée. Celle-ci est fatalement tributaire d'un concours « hétéronome » qu'elle subit, du concours de la réalité *objective* qui est la seule source possible, non pas seulement de la différence spécifique de ses idées, mais, même pour une idée prise à part, la seule cause intégrante possible de l'acte générateur par lequel l'intelligence produit dans le *verbe* de sa *conception* le *fruit* des deux principes réunis : esprit et objet [1].

[1] Il va sans dire que, pour restreindre et simplifier notre explication, nous n'envisageons ici que la genèse de la pensée objective proprement dite, la génération du concept pris à l'état d'appréhension simple, dans son unité originaire, élémentaire et irréductible.

Nous ne nions pas, bien entendu, le travail subjectif, créateur celui-là, et, si l'on veut, pleinement autonome, qui consiste pour l'esprit à combiner de lui même des idées, comme il arrive à l'imagination « créatrice » de combiner à sa fantaisie les images primitives qui lui sont objectivement fournies par la perception primordiale des sens. Et encore convient-il de remarquer que ces combinaisons d'idées sont de deux sortes : les unes, pures constructions de fantaisie à priori, comme les rêves du poète, sont rigoureusement *subjectives*, et donc sans aucun appui de vérité et de certitude sur la réalité des choses ; ce sont les fictions chimériques de l'esprit ; — les autres, au contraire, constituent des jugements (affirmations ou négations d'attribut à un sujet donné) et des raisonnements (induction, déduction) qui sont vrais parce qu'objectifs (et sous ce rapport hétéronomes), c'est-à-dire conformes à la réalité des choses qu'ils expriment dans notre pensée.

Il faut faire une autre réserve encore dont l'oubli pourrait fournir aux subjectivistes un argument contre nous. Dans notre intelligence il n'y a pas que le principe vital qui soit autonome ; on doit aussi considérer comme telle la disposition naturelle instinctive qui l'incline spontanément à saisir l'évidence des premiers principes intuitifs de la raison. Les anciens appelaient cela l'*habitus principiorum* et ils l'entendaient, non pas au sens des idées innées de Platon ou de

Une école célèbre dans l'histoire de la philosophie, au temps des sophistes grecs non moins qu'au siècle de Kant, a essayé d'identifier les deux termes : sujet pensant et objet pensé, en faisant de l'objet un pur produit spontané de l'activité intellectuelle, sans subordination de dépendance à l'égard d'un monde réel intelligible, distinct de la pensée, réputé indémontrable et inexistant. C'est la théorie connue sous le nom de subjectivisme ou transcendantalisme (on dit aussi : agnosticisme, idéalisme) à laquelle se rattachent, à travers des variétés de nuances parfois assez profondes, une foule de systèmes psychologiques similaires, tous dominés par l'aberration fondamentale de l'identité du *sujet* et de l'*objet* de la pensée [1].

Cette « autonomie » outrancière n'est assurément point celle que défendent les modernistes prudents. Ils ne veulent pas être taxés de subjectivisme, et, quand on les en accuse, ils protestent avec énergie. Les divagations du « kantisme de Protagoras » ou du « protagorisme de Kant » — c'est tout un, malgré la différence de 23 siècles ! — ne leur sont pas plus qu'à nous sympathiques. Gardons-nous, alors, d'insister, puisque nous avons mieux à faire que de dépenser notre temps à pourfendre un ennemi imaginaire.

C'est donc bien entendu : l'autonomie de la pensée dont la langue moderniste fait si grand état, n'est pas l'autonomie pensante « créatrice de son *objet*. » Elle n'a rien à voir avec la *Critique de la raison pure*. C'est un premier point acquis au débat.

Avant de pousser plus avant notre analyse, il ne sera pas inutile de formuler tout de suite ici quelques réflexions dont nous aimerions voir le modernisme faire son profit.

Puisque l'on admet que la pensée *reçoit* du dehors son objet, pourquoi se permet-on d'employer sans distinction, sans précision, cette expression évidemment très équivoque : *autonomie de la pensée?* Est-ce qu'il n'y a pas quelque chose d'*hétéronome* dans le fait, pour le sujet pensant, d'emprunter ainsi au concours d'un élément étranger à lui-même le terme de son concept? La pensée n'est donc pas aussi *autonome* qu'on le donne à entendre, et, si ce n'est pas une erreur kantiste au fond, il y a au moins une grave aberration de langage dans l'emploi d'un mot aussi fâcheusement sophistique. Mais là n'est pas la dernière ni la plus grave incorrection de logique que nous ayons à reprocher au modernisme. Continuons.

On peut très clairement classer en deux catégories les objets qui « alimentent » l'intelligence humaine, qui la fécondent dans la conception vivante de sa pensée : les uns nous arrivent par voie d'*appréhension directe*, les autres par voie d'*appréhension indirecte*. A la première appartiennent toutes les idées extraites du monde réel par notre propre et immédiat labeur personnel ; à la seconde, celles qui nous sont présentées, non par les objets d'où elles émanent, mais par un intermédiaire qui, lui, les a extraites directement, les a conservées, et nous les offre pour ainsi dire toutes faites à l'avance, mâchées, si l'on veut, et prêtes à être par nous simplement digérées. Jus-

Descartes, aucune idée n'étant; comme telle, existante à l'avance à l'état de notion actuelle dans l'intelligence humaine, mais au sens d'une simple prédisposition habituelle de l'esprit à donner irrésistiblement son adhésion à certains jugements, à certains principes suprêmes, dès l'instant où les deux termes de la proposition seraient fournis par la perception objective normale, comme matière à l'intuition de leur connexion logique.

La théorie de l'*habitus principiorum*, comme de la *synderesis* en morale, sauvegarde fort bien l'autonomie de la pensée dans tout ce qu'elle a de causes subjectives, sans porter préjudice à l'hétéronomie de la source externe où finalement il lui faut puiser tous les termes de sa conception.

[1] Les modernistes apprendraient sans doute avec quelque surprise que leur système philosophique n'est tout bonnement qu'un écho attardé de la pensée des sophistes grecs. C'est vrai, cependant. Pour peu qu'ils se donnent la peine d'y aller voir, ils en seront vite convaincus. Il y aurait à faire là-dessus une étude historique très curieuse, qui ne manquerait point d'aboutir à des résultats piquants. Pour ne prendre, par exemple, qu'une des « inventions » les plus vantées, comme conquête de l'esprit moderniste, par ce qu'on appelle pompeusement la *philosophie nouvelle*, voici comment on trouve déjà chez le sophiste Protagoras toute la théorie de l'agnosticisme, du relativisme de la connaissance, du flux perpétuel de la vérité.

« Le scepticisme de Protagoras est la conclusion d'un syllogisme dont le πάντα ῥεῖ d'Héraclite forme la majeure, et le sensualisme de Démocrite la mineure. Le monde sensible est une métamorphose perpétuelle ; les sens ne nous montrent que ce qui passe, et non ce qui est immuable, nécessaire, universel. Pour connaître le vrai, il faut donc que nous le puisions à une source supérieure aux sens trompeurs : la réflexion, la raison. Mais voici que, d'après Démocrite, la réflexion n'est que le prolongement de la sensation dont elle ne se distingue pas essentiellement. Si donc la sensation est variable, incertaine, trompeuse, et qu'elle soit l'unique source de la connaissance, il s'ensuit forcément que toute connaissance est incertaine. Ce que chacun connaît, ce sont uniquement ses sensations. Ce que nous sentons existe *pour nous*. Ce qui ne nous est pas donné dans la sensation n'existe pas *pour nous*. Il n'y a de vrai pour l'homme que ce qu'il perçoit, ce qu'il sent, ce qu'il éprouve, et comme les sensations diffèrent d'individu à individu, l'un voyant bleu ce que l'autre voit vert, l'un grand ce que l'autre voit petit, il s'ensuit qu'il y a autant de vérités que d'individus, que ***l'individu est la mesure du vrai et du faux*** (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς ἔστιν (Diog. L., IX, 51) ; qu'il n'y a pas de vérités universelles, de principes valables pour tous les hommes, ou du moins qu'il n'existe pas pour nous de signe certain (κριτήριον) auquel nous puissions reconnaître la vérité absolue d'une thèse de métaphysique ou de morale. L'individu est la mesure de la vérité et la mesure du bien ; tel acte profite à tel homme qui nuit à tel autre ; il est bon pour le premier, mauvais pour le second. La vérité pratique comme la vérité théorique est chose *relative*, affaire de goût, de tempérament, d'éducation. Les disputes entre métaphysiciens sont donc parfaitement oiseuses. Il ne nous est pas possible de constater un fait quelconque autre que le fait individuel de la sensation ; il nous est bien moins possible encore de connaître les causes ou conditions premières du fait, qui échappent à toute perception sensible. » (Weber, *Hist. de la phil. européenne*, § 13).

Pour qu'on ne nous accuse pas d'avoir forcé la note pour les besoins de la cause, nous avons pris soin d'emprunter tout l'alinéa qui précède à un auteur universitaire, nullement suspect de partialité sympathique pour nos idées, et qui a écrit son livre sans penser au modernisme, encore moins à l'encyclique ***Pascendi***.

qu'ici c'est du bon sens encore, de l'observation et de l'expérience évidente la plus élémentaire.

Ainsi, soit 1° que j'assiste à un incendie, à propos duquel je me forme sur place, en vertu de mon immédiate et personnelle perception sensible, toutes les idées, tous les jugements et raisonnements que ce phénomène objectif comporte, soit 2° que j'étudie par moi-même les premiers principes de la géométrie, et arrive à me donner cette finale « idée, » nettement à moi démontrée, que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, dans les deux cas ma pensée est le résultat d'un *contact immédiat* entre le sujet pensant et son objet (ou ses objets). Voilà bien caractérisé le procédé de la connaissance ou pensée directe. Exemplifions l'autre aussi.

Soit donc 1° que j'écoute la narration d'un témoin immédiat, mais bien informé et fidèle, de l'incendie ci-dessus, et que j'accepte les idées, jugements et raisonnements qu'il a directement extraits, lui, du phénomène objectif en question, soit 2° que j'écoute un maître mathématicien, savant et honnête, et que j'accepte, sur sa parole, la conclusion de l'égalité des trois angles du triangle à deux droits, dans les deux cas ma pensée est le résultat d'une *transmission* qui me laisse en *contact* avec des idées que je n'ai point moi-même extraites de leurs objets correspondants. C'est de la connaissance encore, mais c'est de la connaissance indirecte.

Ceci posé, le modernisme, quand il prône la loi de l'autonomie de la pensée, veut-il dire que le seul procédé de connaissance directe est rationnellement légitime, et qu'il faut rejeter l'autre comme inapte à donner à l'intelligence la vérité et la certitude? Si c'est cela, on aimerait voir cette audace philosophique nettement avouée par ses auteurs. Un pareil aveu restreindrait le champ du débat et aurait l'avantage de réduire au minimum la logomachie qui embrouille cette controverse.

Et nous avons bien peur que ce ne soit cela, en effet. C'est une préoccupation dominante fort habituelle chez les modernistes, que la critique à jet continu de l'argument d'autorité. Ils sont visiblement remplis d'une méfiance incurable à l'endroit de toute connaissance issue du témoignage, de toute connaissance « empruntée » qui n'a pas subi l'épreuve de l'intuition directe. Méfiance? Ce n'est pas assez dire, au moins pour les plus progressistes d'entre eux, qui radicalement tiennent pour illégitime, anti-rationnel, psychologiquement inadmissible, inutile, dangereux, le procédé de la connaissance indirecte, et prétendent renfermer toute leur philosophie, toutes leurs certitudes, dans les limites de leur immédiate intuition personnelle.

Le cas, alors, serait grave! Il trouverait sa complète résolution dans notre précédente étude, où nous avons soigneusement fait voir pourquoi et comment la connaissance par témoignage est un procédé, non seulement très légitime, mais absolument normal, pratique, et universellement pratiqué, inévitable autant qu'aisé à justifier, pour l'esprit humain en quête de vérité et de certitude. Le lecteur se souvient de notre argumentation. Il est bien superflu de la répéter à si courte distance.

Mieux vaut la compléter en discutant la raison nouvelle qu'on nous donne aujourd'hui pour battre en brèche, comme chose *hétéronome*, le procédé de la foi à l'autorité du témoignage d'autrui.

— La pensée, dit-on, est œuvre de vie, donc spontanée, sortant des profondeurs de l'intelligence et non point apportée du dehors et comme *plaquée* à la surface de l'esprit, etc.

— La digestion corporelle, répondons-nous, est œuvre de vie aussi, qui sort des profondeurs de la vitalité de l'estomac et des intestins. Et pourtant sa spontanéité, sa parfaite vitalité n'empêche point qu'elle *reçoive* du dehors les aliments à digérer, lesquels, parce que « hétéronomes, » ne restent point pour cela *plaqués* à la surface des organes susdits.

Au fond, comparaison ici est tout à fait raison. Il y a une alimentation, une nutrition, une digestion pour la vie de l'esprit, très analogues à celles de la vie du corps.

Si, en effet, l'idée venue du dehors, issue de son objet réel, n'était qu'un placage pour l'esprit, sans absorption vitale, la théorie moderniste pourrait, partiellement au moins, se comprendre, en ce sens que l'alimentation empruntée à la connaissance indirecte resterait en quelque sorte étrangère à l'esprit, moins intime en tout cas et moins compénétrante que la pensée directement élaborée par ses propres moyens de perception.

Mais, où et pourquoi est-on allé chercher cette bizarre métaphore de *placage* et d'*hétéronomie* qui est *également fausse* dans les deux procédés de la connaissance? L'assimilation vitale, disons la « digestion intellectuelle » d'une idée n'a rien à voir avec la source plus ou moins éloignée d'où celle-ci procède, avec la nature et l'emplacement du champ où la sensibilité est allée la cueillir. Ce qui est nécessaire et importe seul, c'est qu'elle soit *présentée* à l'intelligence, tout comme il importe et suffit à l'opération des trois digestions, salivaire, stomacale et intestinale, que l'aliment, venu on ne sait d'où, soit présenté à la salive, à la pepsine, aux villosités intestinales.

Si placage il y a, il faudra l'admettre dans les deux connaissances, ou ne l'admettre dans aucune.

Car, sur le point psychologique précis de « l'entrée » de l'idée dans l'intelligence, de l'intussusception de l'aliment, l'opération est exactement la même dans les deux cas. Je *pense* et *conçois* tout aussi bien la loi de Képler sur la foi des maîtres astronomes, que la formule du volume du tronc de pyramide dont je me suis offert la démonstration par intuition directe. J'ai

absorbé, digéré, et « je vis » la loi de Képler, ainsi que beaucoup d'autres du même genre, de provenance indirecte, tout comme j'ai absorbé et « je vis » les pensées philosophiques que j'ai pour le moment l'honneur de vous faire absorber, digérer et vivre à votre tour.

Nous aussi, nous définissons la vie : *motus ab intrinseco*. Nous aussi, nous disons que la pensée est œuvre de vie, spontanée, issue des intimes profondeurs de l'être pensant. Mais ce que nous ne disons pas, c'est que, pour manger, digérer et vivre, il faut nécessairement avoir soi-même semé le blé, bluté la farine, pétri la pâte et cuit le pain qui est l'*objet* élémentaire de la puissance vitale de l'estomac. Ce que nous ne disons pas non plus, c'est qu'il n'y a de bon pain que celui que nous fabriquons nous-mêmes. Sur un acte de foi à l'autorité du témoin-boulanger, nous acceptons, comme honnêtement manipulé, son pain, et c'est le plus vitalement du monde que sa digestion se fait en nous, malgré tout ce qu'il y a « d'hétéronome » dans les causes éloignées qui concourent à sa préparation.

Equivoque donc, une seconde fois, et beaucoup plus grave ici, dans la fameuse autonomie de la pensée. Exiger, pour raison d'autonomie intellectuelle, que l'opération vitale de l'assimilation aboutisse à ce qu'on a appelé si merveilleusement la *conception* et la *génération* finale du *verbe* intérieur de la pensée, c'est bien. Exiger, sous prétexte d'autonomie intellectuelle, l'exclusion de tout apport, par transmission testimoniale, d'une idée cueillie directement sur son objet réel propre par l'intelligence d'autrui, et cela au nom de la loi de vie qui domine la pensée, c'est absurde, c'est anti-psychologique et, par dessus le marché, c'est contradictoire.

Il serait facile d'ajouter : c'est anti-humain, et de développer le thème de la nécessité sociale de l'enseignement par voie d'autorité, donc de l'enseignement par procédé « hétéronome. » Ayant mieux à faire, nous nous dispensons de cette banalité, non toutefois sans inviter les modernistes à y réfléchir pour leur compte, et à comprendre que l'ostracisme dont ils frappent les dogmes de la Révélation et du magistère ecclésiastique, atteint du même coup, comme non moins hétéronome, toute connaissance de foi humaine, basée sur la seule autorité du témoignage.

Le modernisme, avons-nous dit déjà, a ses radicaux et ses modérés. Ceux-ci, qui ne sont guère que teintés de l'erreur à la mode, ne vont pas jusqu'à des exagérations aussi compromettantes dans leur manière d'entendre la loi de l'autonomie de la pensée. Ils disent simplement que, pour légitime qu'il soit théoriquement parlant, le procédé de connaissance indirecte par voie d'autorité testimoniale est tout de même un procédé secondaire, sujet à de bien fâcheuses défectuosités, auquel donc l'esprit humain aura, avec raison, de plus en plus tendance à recourir le moins possible. Ils disent encore, comme conclusion pratique de cette idée, que tout témoignage en principe étant suspect, jusqu'à preuve de sa validité, on ne saurait blâmer l'attitude réservée, expectante, des gens qui n'acceptent que sous bénéfice d'inventaire, comme provisoires, sujets à révisions, à corrections peut-être, à transformations tout au moins, les enseignements hétéronomes, toujours susceptibles d'être contrôlés par le critérium suprême des intuitions de la pensée autonome.

Ceci est autre chose. Il y a beaucoup de vrai au début, et pas mal de faux à la fin de cette nouvelle forme atténuée de l'objection moderniste touchant l'autonomie de la pensée.

Il est très vrai, et qui en doute ? que le procédé de la connaissance directe est plus parfait, plus fécond en certitudes et, pour l'intelligence assoiffée de vérité, plus reposant que l'autre. N'avons-nous pas nous-mêmes précédemment déclaré que ce procédé d'appréhension sur évidence objective directe est le mode typique constitutionnel de la connaissance humaine, à ce point que l'autre, celui de la foi, n'en est qu'un emprunt et ne vaut critiquement que dans la mesure où, même par voie indirecte, il y participe ?

Il est très vrai donc aussi que cette participation commande des précautions spéciales, toutes les précautions susceptibles d'assurer la parfaite transmission, à travers le canal du témoignage, de l'eau pure de la vérité, initialement puisée à la source de l'intuition évidente objective. Nous admettons cela très bien. Ce n'est même pas de la « critique », ni une nouveauté : c'est de la prudence élémentaire. Si les modernistes se contentaient simplement de se montrer plus méfiants, plus méticuleux dans l'examen critique de la canalisation, nous n'aurions rien à dire, sinon peut-être à les prier de ne pas appliquer à toutes les matières de connaissances indistinctement la même rigueur d'enquête, la même exigence de contrôle personnel immédiat. Mais, ils vont plus loin. Ils laissent par principe planer le doute sur toute connaissance d'origine hétéronome. Là est l'erreur. Quand l'affirmation du témoin est entourée de toutes les garanties absolues qui forcent à admettre qu'il a vu et qu'il dit bien exactement ce qu'il a vu, il n'y a plus de place possible au doute dans l'adhésion rigoureusement certaine que donne l'esprit à la vérité qu'il raconte.

Au fond, et encore une fois, pour indirecte qu'elle soit en raison de son mode d'appréhension, cette connaissance n'est pas « hétéronome » au plein sens du mot, si l'on veut appeler ainsi tout objet auquel fait défaut l'évidence objective. Cette évidence a été perçue par le témoin. Je la fais mienne par emprunt, quand je le crois, et si c'est là s'incliner devant l'*autorité* du témoignage, c'est aussi et surtout s'incliner devant l'*autorité* de l'évidence qui se trouve, en fin de compte, au point de départ de l'appréhension intuitive effectuée par une intelligence spécifiquement identique à la mienne.

Il faut convenir aussi que ce mot « autorité » fait illusion. Il y a manière de l'entendre. Jurer *in verba magistri* peut être chose très humaine et légitime, chose aussi parfaitement irrationnelle.

Quand on parle de l'*autorité* du témoignage, ce n'est ni de l'autorité du témoin pris en soi qu'il faut l'entendre, ni, encore moins, de l'autorité purement juridictionnelle qui découle de son droit social de gouverner les volontés. Le magistère de l'Eglise, pas plus qu'aucun autre, n'est une œuvre de gouvernement. On ne gouverne pas les intelligences. Le mot s'emploie quelquefois ; gardons-nous de la confusion qui s'y cache. Gouverner c'est commander ou prohiber des actions, c'est donc viser avant tout les opérations de la volonté. L'obéissance, en tant que telle, est une vertu essentiellement « hétéronome » dont le propre est de se mettre en acte sous l'impulsion conservée d'un mouvement venu du dehors. L'intelligence, elle, ne procède à son œuvre spécifique de conception qu'en vertu, non pas d'un simple mouvement, mais de l'impression ou actuation propre que lui apporte le contact d'un objet intelligible. Si l'on dit parfois, en langue courante, qu'elle *obéit*, le mot est impropre en ce qui la concerne.

Ce qui est vrai, c'est que la volonté peut, en cas de foi ou d'opinion, fortifier subjectivement l'adhésion intellectuelle à un objet qui, tout en restant intelligible, ne lui donne cependant pas par lui même la pleine satisfaction de la certitude sur évidence directe. Mais ce concours de la volonté, obéissante à une autorité doctrinale, n'est jamais, pour la faculté intellective, « hétéronome » au point de suppléer l'essentielle intelligibilité objective nécessaire à son alimentation, à son œuvre de vie, à la conception de son verbe.

Ce n'est point le moment d'insister sur l'analyse psychologique du rôle que joue la volonté dans l'acte de foi. Il nous suffit d'avoir rappelé — ce qui n'est pas niable — que l'acte de foi, bien qu'il comporte un mouvement juxtaposé, et comme parallèle, de la volonté, reste en définitive formellement et spécifiquement un acte d'intelligence, soumis par conséquent dans le processus de sa production aux indispensables lois constitutives de toute œuvre de conception spirituelle.

Et dès lors, que signifie ce mot « autorité », employé à propos du témoin et de son témoignage, sinon tout simplement la puissance dominatrice qu'a l'objet intelligible de s'imposer à la pensée au moment où le témoin le lui présente, revêtu par ailleurs de toutes les conditions adjacentes, de toutes les assurances critiques de bonne transmission qui en garantissent la vérité et la certitude ? Si l'on tient à dire que l'intelligence *obéit* à la vérité, subit son *autorité*, comme celle du témoin a obéi à la lumière de l'évidence directe et subi sa fulgurante empreinte, nous n'y voyons point d'inconvénient. Mais, alors, il restera bien établi que le modernisme s'alarme à tort de ce qu'il y a apparemment d'*hétéronome* dans cette sorte d'obéissance à une « autorité » qu'on ne peut vraiment pas, sans sophisme d'équivoque, confondre avec l'autorité et l'obéissance d'ordre volontaire, disciplinaire et gouvernemental.

Nous reviendrons sans doute avec quelque détail sur l'application de ces principes élémentaires de psychologie et de logique au magistère de l'Eglise. Si c'est là que nous attend le modernisme, nous le prévenons tout de suite qu'il se leurre d'une étrange illusion. Sa critique radicale ne vise pas seulement à détruire l'*autorité* doctrinale de l'Eglise ; elle atteint tout enseignement qui n'est pas *autonome*, et donc l'enseignement même par la voie indirecte de la foi au témoignage humain naturel. C'est sur ce terrain-là qu'il était nécessaire et suffisant de le pousser jusqu'en ses derniers retranchements. Ou la loi d'autonomie de la pensée ne signifie rien du tout, parce que contradictoire et « impensable, » ou il faut en faire l'épreuve, soit pour l'admettre, soit pour la nier, simultanément dans les deux ordres fondamentaux de la connaissance : la science et la foi.

— Mais voici une autre difficulté. L'estomac ne s'assimile que les aliments qui sont proportionnés à sa puissance de digestion, et puisque l'on trouve bon de comparer au phénomène de la digestion corporelle l'œuvre de notre esprit, dont on dit qu'il est censé *s'alimenter* des objets intelligibles apportés du dehors, on devrait bien aussi conclure qu'il est pour lui des choses impensables, comme des mets impossibles à digérer pour l'estomac. Assimilation, soit ! Mais si l'on voit bien comment la pensée peut s'assimiler les idées qui sont à sa mesure, qu'elle trouve elle-même par ses propres moyens dans son contact avec l'évidence intuitive directe des choses qui lui sont accessibles, il est par contre impossible — mettons : bien difficile — d'admettre chez elle l'assimilation d'aliments qui ne sont pas à sa portée, qui dépassent de façon absolument « transcendante » — tels les mystères de la foi chrétienne — ses capacités natives de comprendre. Passe encore peut-être pour l'idée de Dieu, par exemple, telle que chacun se la construit, comme il peut, c'est-à dire toute relative à ses dispositions personnelles, et donc sans correspondance objective adéquate avec la réalité infinie qu'est l'être divin ! C'est là encore de l'autonomie de pensée parfaitement admissible en raison même de son caractère absolument subjectif. Mais, la Trinité des Personnes ! Mais tous ces autres dogmes soi-disant révélés, comment veut-on que leur caractère extra-humain, et, pour ainsi dire, leurs dimensions infinies puissent s'adapter au cadre étroitement limité de notre pauvre intelligence finie ? Ces choses-là sont pour nous exorbitantes au sens étymologique plein du mot, et par conséquent incompréhensibles, impensables, en raison précisément de leur « hétérono-

mie. » Le modernisme a donc raison de chasser dehors les vieilles chimères creuses du monde abstrait surnaturel et transcendantal dont les révélations religieuses avaient jadis encombré l'esprit de l'homme, et de réduire sa pensée aux seuls termes critiques humains proportionnés, vrais et contrôlables, que peut saisir sa propre vitalité intellectuelle.

— Nous répondons d'abord qu'ici, comme toujours, le modernisme prouve trop, et donc qu'il ne prouve rien. Son argumentation ne veut atteindre que Dieu, la révélation, l'ordre intelligible surnaturel. En réalité elle porte beaucoup plus loin et détruit non seulement toute connaissance naturelle indirecte quelconque reçue du dehors par le canal hétéronome de la foi, mais conclut rigoureusement, à moins qu'elle n'en procède, à l'agnosticisme absolu, à l'impossibilité pour un esprit quelconque de dépasser les limites de la pure perception animale sensible, ce qui revient à nier la connaissance intellectuelle proprement dite, ou à l'enfermer dans un subjectivisme sans issue de certitude possible sur la réalité des choses, dans le cercle infranchissable du scepticisme.

Il n'est, en effet, pas une seule *idée* qui, par là-même qu'elle est une idée, et non une *sensation* matériellement limitée, ne dépasse la réalité concrète et finie qu'est l'intelligence humaine. Est-ce qu'on ne pense pas *le* triangle, *l'*homme, *l'*espace, *la* bonté, etc. ? Est-ce que toutes ces idées ne sont pas abstraites, illimitées, en quelque sortes infinies par le nombre incommensurable des sujets individuels et concrets auxquels leur application est possible ? *Sensus est singularium, scientia de universalibus,* disait Aristote et avec lui toute la scolastique. C'est d'évidence absolue. Toute science, à moins d'être confondue avec un simple catalogue de sensations individuelles successives, toute science a nécessairement pour terme de sa contemplation l'*universel,* des *idées universelles.* Donc, il n'est pas vrai que tout ce qui est abstrait, métaphysique, soit *hétéronome* et *impensable.*

— Sans doute, réplique le modernisme. Mais là n'est pas le point d'hétéronomie dont nous parlons et qui nous inquiète. Pour métaphysiques et universelles qu'elles soient, les idées abstraites de la science ont au moins leur substratum, leur point d'attache en nous dans l'acte vital de notre pensée. Direz-vous qu'il en est de même pour la Trinité, la Divinité de Jésus-Christ, sa conception virginale dans le sein de Marie ? Plus simplement encore, si vous voulez, direz-vous qu'il en est de même de l'idée de Dieu ? Tout cela nous vient entièrement du dehors, sans assimilation vitale possible ; et, au surplus, tout cela, même au seul point de vue de l'abstraction, est infiniment éloigné de nous, contrairement à ce qui arrive pour les idées universelles extraites *par nous* des créatures qui nous entourent.

— Très bien ! Mais alors ceci est une nouvelle objection, que nous allons très volontiers résoudre aussi. Il reste donc bien entendu que l'hétéronomie ne vient pas de la *disproportion* de l'*idée* avec le sujet concret vivant qui la conçoit, et que ce qui est universel, abstrait, reste parfaitement intelligible et pensable.

Voilà qu'on nous présente maintenant un $n^{ème}$ concept de l'hétéronomie. Finirons-nous par en atteindre la vraie définition, *ne varietur* ? Peut-être, après tout, sommes-nous, plus que nous ne pensons, arrivés au bout de nos peines. Voyons cela.

L'idée de Dieu est « hétéronome, » parce que Dieu est acte pur, être infini. L'idée de la Trinité, de la divinité de Jésus-Christ, item. L'idée de la conception virginale du Christ, elle, est hétéronome, non parce qu'elle a pour objet une entité infinie, mais parce que tout de même l'infini s'y trouve mêlé, sous forme d'intervention miraculeuse. L'hétéronomie alors consisterait dans l'impossibilité d'adapter sur une commune mesure le fini et l'infini.

Je crois bien que ceci est hétéronome, on ne peut plus ! mais, incompréhensible ? Oui ! Impensable ? Non ! N'est-ce pas là une distinction élémentaire, à la portée du premier venu ? Au risque d'être scolastiquement moins précis, parlons pour un instant la langue libre, oh combien ! de la moderne philosophie.

J'ai l'idée du Pape ; je *pense* au Pape. Est-ce que je le *comprends* intégralement dans tout ce qu'il est ? Je *pense* au volume du tronc de pyramide. Est-ce que j'ai besoin pour cela de *comprendre,* d'embrasser d'un seul et intégral coup d'œil de mon esprit tous les troncs de pyramides possibles, passés, présents, futurs ? J'ai l'idée d'une armée, je *pense* à cette armée. Est-ce que j'en connais, est-ce que j'en *comprends* tous les individus, tous les détails, toute la quotité d'êtres qu'elle renferme ?

Autre chose est l'*idée* d'un objet dans sa valeur de représentation parfaitement réelle et objective, autre chose la *réalité physique* qui constitue en soi l'objet pensé. L'idée est la plupart du temps inadéquate par rapport à *toutes* les perfections, à tous les modes d'être de l'objet, soit qu'elle n'en vise qu'une partie, soit qu'elle ne le vise que confusément.

La « vision » partielle est une perception ; la vision confuse est une perception aussi. Mais, voilà ! la vision partielle n'est pas une *compréhension ;* la vision confuse non plus. Autres choses donc sont la pensée et la compréhension ; autre chose, dès lors, *penser,* et autre chose *comprendre.*

Impensable et *incompréhensible* ne sont pas le moins du monde termes synonymes en langue philosophique, encore qu'on les emploie vulgairement l'un pour l'autre. Nous admettons très volontiers — c'est l'évidence même — que l'intelligence créée n'est pas un récipient capable de recevoir, de contenir, de renfermer l'entité réelle de Dieu qui est infinie ; ses mesures sont trop courtes pour qu'elle en puisse « faire le tour. » Mais, ceci accordé et bien compris, nous nions énergique-

ment, avec le bon sens obvie, que pour *percevoir* un objet il soit 1° nécessaire de le *recevoir* dans son entité physique propre et 2° nécessaire d'en *faire le tour*, de le saisir tout entier.

Pour le 1°, point de difficulté, au moins entre gens qui admettent que l'acte de connaissance, s'il réclame un contact psychologique entre le sujet qui connaît et la chose connue, n'exige pas cependant l'identification physique, réelle, entitative, des deux termes, sujet et objet.

Le 2° n'est pas plus contestable. L'expérience est là pour nous rappeler qu'on « saisit » ce qu'on peut, et qu'entre le tout et le néant il faut logiquement faire sa place à la partie.

Par rapport donc à un objet qui est, ou trop vaste et complexe pour notre intelligence, ou d'entité trop transcendante pour nos moyens créés d'abstraction, la connaissance que nous en avons n'est que partielle ou imparfaite. Elle n'est pas nulle. Peu importe le vocabulaire qu'on adopte. Imparfaite, approchée, négative, analogique, etc., notre connaissance de Dieu reste toujours une idée qui, comme toutes les autres, joue exactement son double rôle : *subjectif* en tant qu'elle offre à l'esprit un intelligible à recevoir ; *objectif* en tant que cet intelligible est une étincelle émanée, indirectement si l'on veut, mais émanée enfin d'un foyer qui est en dehors de nous, que nous n'avons point créé.

Le sophisme moderniste est classique, aussi vieux probablement sur la terre que la raison humaine elle-même. Avec un peu de réflexion un enfant saurait le résoudre, tant il est énorme, en général, de nier la réalité et la valeur objective de toute connaissance qui n'est pas la *supercompréhension* profonde et totale de son objet, tant il est énorme en particulier de nier qu'on puisse avoir l'idée de Dieu infini, de ses personnes, de sa puissance, sous prétexte qu'il n'y a pas « proportion » entre le fini et l'infini.

Au surplus, nous l'avons, cette idée. C'est un fait. Les pires athées l'ont comme les autres, mieux encore, puisqu'ils l'analysent, en dissertent et se battent les flancs pour arriver à la dépouiller de son inévitable correspondance objective qui les gêne. Toute la question est donc de savoir d'où elle nous vient, si c'est du dehors, ou si c'est de notre entière fabrication spontanée. C'est là un autre problème, vite résolu pour qui voit loyalement ce qu'il y a de nécessairement objectif dans ces deux réalités différentes : Créateur et créature.

Mais ce problème n'est pas ici en cause. Le modernisme nie la radicale possibilité pour l'intelligence de s'assimiler, de penser, de concevoir l'idée de Dieu. Pour une idée de Dieu adéquate à son objet, infinie donc, il a raison ; mais de quel droit la veut-il ainsi, absurde, contradictoire ? Pour une idée de Dieu inadéquate, parfaitement nette néanmoins dans son opposition avec tout autre concept de chose finie, il a tort, en théorie et en fait. Or cette idée-là qu'a tout homme raisonnable en ce monde est le très suffisant suppôt, non pas seulement de la théodicée naturelle philosophique, mais de toute la Révélation, de toute la foi et de tout l'ordre surnaturel. Que veut-on de plus et que cherche le modernisme, s'il veut de bonne foi ne pas s'enfermer de parti-pris dans un agnosticisme sans Dieu, sans Eglise et sans foi, on peut ajouter : sans *raison?*

Soyons généreux jusqu'au bout. Voici encore, et enfin, une dernière échappatoire, par où ne manquerait pas de se glisser l'argument moderniste, si nous ne prenions la précaution de la fermer.

Passe, peut-on dire, pour Dieu créateur, son infinie puissance productrice et régulatrice du monde créé, ses infinis attributs. Tout cela, à la rigueur, est encore pensable et suffisamment autonome, en ce sens que ces idées finalement sont d'ordre naturel, accessible à la raison. Après tout, le concept de cause n'est pas moins assimilable que tant d'autres, aussi abstraits et universels, qui sont couramment usités dans la pensée et le langage des hommes de science ou de philosophie. Mais, un mystère ! c'est autre chose. Voilà au moins qui sort du cercle des idées accessibles à l'intelligence humaine, et qui vient totalement du dehors, qui est entièrement *hétéronome,* sans qu'on voie à quel point de raison naturelle tout cela peut se rattacher. Si la création est pensable, la Trinité des Personnes en une seule nature ne l'est pas, non plus que la transsubstantiation, etc. Donc il faut, ou éliminer ces mystères du champ de la pensée, ou trouver un moyen, en leur faisant subir une simple transformation pragmatique, de les rattacher au principe de l'autonomie de la vie intellectuelle.

Réponse. — *Impensable,* le mystère de la sainte Trinité ? Non ! *Incompréhensible ?* Oui ! Toujours la même solution, parce que c'est toujours au fond la même difficulté, la même erreur fondamentale qui se représente.

Il n'y a que le néant, le contradictoire, qui soit impensable. Tout le reste, pour peu qu'il ait d'être, et par là-même d'intelligibilité, est intelligible, donc pensable. Mais, ne confondons jamais *intelligible* avec *compréhensible.* La gravitation universelle est intelligible. Qui la comprend ? Personne ! Tout le monde sait ce que c'est que la génération végétale et animale. Rien de plus pensable, de plus intelligible. Et personne au monde n'a jamais su jusqu'à présent, ne saura jamais sans doute, *comprendre* le mystère de la génération. De la rencontre des sexes procède un fruit. Voilà une proposition dont 1° les deux termes *rencontre des sexes* et *conception du fruit* sont pensables en eux-mêmes, et dont 2° les deux termes peuvent s'assembler, grâce au verbe (procède), sans contradiction. La proposition, dès lors, dans son ensemble est pensable, quoique le mode de relation qui unit les deux termes soit parfaitement inconnu, impensé.

Il en est très exactement de même de tous les mystères en général, et aussi, en particulier, des

mystères de la foi surnaturelle portés à notre connaissance par la Révélation.

Trois personnes, ceci est pensable; *une nature,* c'est pensable encore. Les deux termes peuvent-ils, oui ou non, s'assembler grâce au verbe « subsistant, » sans contradiction? Si non, la chose est claire; nous sommes en présence d'une contradiction, de l'inintelligible. Si oui, la Trinité est parfaitement pensable. Et, pour peu qu'on soit au courant des choses de la théologie, on n'ignore pas le soin qu'apportent nos docteurs catholiques à mettre en pleine lumière l'absence totale de contradiction rationnelle dans ce mystère-là comme dans tous les autres.

— Très bien, peut-on dire encore; mais il y a une forte différence entre le fait signifié par le verbe — procède — qui unit les deux termes de la première proposition ci-dessus à objet naturel, et le fait signifié par le verbe « subsistant » dans l'autre. Dans le premier cas, en effet, je constate ce fait par moi-même; je vois nettement la relation d'antécédent à conséquent qui relie l'œuvre génératrice à son fruit. Il n'en est plus de même pour le mystère de la Trinité. Non seulement je ne perçois par moi-même ni les Personnes divines, ni la nature de Dieu; mais je ne vois pas davantage le fait de leur coexistence. Tout échappe aux prises de mon esprit dans le mystère surnaturel. Tout y est *hétéronome;* donc, inaccessible à ma pensée.

— Tout échappe à votre *intuition directe,* répondrons-nous, c'est vrai. Tout échappe à votre *connaissance indirecte,* c'est faux. Un témoin, Dieu lui-même, qui, lui, a l'intuition directe, et qui est honnête, vous communique sa connaissance. Il vous affirme l'existence de ses trois Personnes dans l'unité de sa nature. Ce fait est donc parfaitement intelligible comme tout fait que vous appréhendez par la voie du témoignage.

Nous voilà revenus à notre point de départ. Quand vous aurez établi par quelque bonne argumentation à priori qu'il n'y a d'intelligible pour l'esprit de l'homme que ce qu'il perçoit de lui-même par appréhension d'évidence objective directe, nous en reparlerons. D'ici là, le sujet étant très suffisamment épuisé, nous ne voyons pas qu'il soit utile d'y revenir sans cesse. Réfléchissez sur les explications que nous avons données pour vous aider à pénétrer mieux la théorie psychologique et critériologique de l'acte de foi. Et si vous persistez à tenir pour incompatible avec la loi d'autonomie de la pensée la connaissance hétéronome de la foi, il nous restera à vous prier de mettre une pareille théorie d'accord avec l'universelle profession, que fait le genre humain, de s'incliner le plus naturellement du monde devant l'autorité du témoignage, et aussi avec l'usage perpétuel que vous en faites vous-mêmes, et dont vous êtes au surplus totalement incapables de vous dispenser.

En résumé, ces deux mots *autonome* et *hétéronome* sont très équivoques. Nous en avons disséqué, analysé et critiqué tous les sens possibles. Que reste-t-il de la loi fameuse? Rien, rien qu'une erreur ou une simple phraséologie, impensable celle-là, parce que vide de signification rationnelle acceptable, et contradictoire.

En tant qu'*acte* interne produit dans et par le sujet intelligent, la pensée est *autonome,* ainsi d'ailleurs que toute œuvre vitale quelconque.

En tant que *perception* intellectuelle, la pensée réclame l'impression que lui apporte l'*objet* de la connaissance, et voilà qui est, du côté objectif, à son origine, tout à fait *hétéronome.*

Enfin, en tant que conception (nous disions aussi *digestion)* la pensée est, si l'on veut, autonome dans l'assimilation fécondante qu'elle se fait de l'objet pour l'exprimer comme œuvre de sa vie propre dans le « verbe » intérieur qu'elle s'en forme, et cette conception, cette autonomie donc, se réalise exactement de la même manière dans la science et dans la foi, quels que soient les procédés qui ont, plus ou moins directement, préparé le contact de l'intelligible avec l'intelligence. Dans ce sens-là toute pensée est autonome, ce que personne assurément n'a jamais songé à nier. Mais cette autonomie ne supprime pas l'origine hétéronome de l'objet pensé, pas plus qu'elle n'empêche la pleine certitude qu'on en peut très critiquement avoir aussi bien par la perception testimoniale que par la connaissance personnelle et plus immédiate de la science.

On nous excusera de ce qu'il peut y avoir d'apparente aridité philosophique dans ces observations. L'*Ami du Clergé* compte parmi ses lecteurs des esprits déliés, des maîtres de la science, des « intellectuels » comme on dit, et probablement aussi des modernistes, que nous supposons sérieux et de bonne foi. Dans une affaire aussi délicate il est nécessaire de parler à qui de droit la langue qui convient pour être entendu. La conscience que nous avons de notre mission auprès du clergé et le souci de la bien remplir, de façon aussi utile et efficace que possible, ne nous permettent pas de sacrifier les intérêts fondamentaux de la haute critique philosophique à la satisfaction d'être lus et loués seulement par ceux que charme davantage l'étude des problèmes pratiques de moindre envergure. Il peut n'être pas hors de propos, une fois en passant, de le dire et d'en offrir la preuve.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Le Saint-Office en déclarant qu'en cas de nécessité extrême il suffit pour l'Extrême-Onction de la forme : « Per istam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti Amen, » a-t-il tranché la question de

la nécessité de la pluralité des onctions pour l'essence du sacrement, ou a-t-il seulement résolu la question de la nécessité, pour la validité de l'Extrême-Onction, de nommer dans la forme les différents sens ?

Du sens à donner au récent décret du Saint-Office dépend la réponse à cette autre question : — Peut-on encore, après ce décret, faire sous condition, si le malade survit, toutes les onctions requises avec la forme propre à chacune d'elles ?

R. — Le décret du Saint-Office du 25 avril 1906 relatif à la manière de conférer l'Extrême-Onction en cas de *nécessité* soulève deux difficultés : 1° *Où* faut-il faire l'onction ; 2° *quelle forme* employer.

Avant de répondre à la question *théologique*, quelques explications au point de vue *historique* ne seront pas sans utilité.

I. — Le nombre des onctions

§ 1er. *Question historique*

I. Dans l'Eglise grecque. — Jusqu'au IXe siècle, les Grecs ne faisaient que *trois* onctions, ainsi que l'affirme Théodulphe d'Orléans [1].

Au XVIIIe siècle, au témoignage d'Arcudius, cité par Benoît XIV, ils oignaient le front, le menton, les deux joues, la poitrine, les mains et les pieds [2] : *frontem, mentum, ambas genas, pectus, manus et pedes.*

II. Dans l'Eglise latine. — 1° *Epoque primitive.* — Dans le Sacramentaire de saint Grégoire, édité par Ménard, on prescrit l'onction des *cinq* sens seulement, mais les additions de l'abbé Rotaldus imposent des onctions du coude, de la poitrine et des épaules, *colli, pectoris et scapularum.* Le Pontifical de Prudence parle, en outre, d'une onction *umbilici, seu loci ubi plus dolor imminet.* Un ancien *Codex* de Tours prescrit des onctions *in genibus quoque, et in cruribus et suris, pedibus, ac plantis, seu in loco ubi dolor plus imminet* [3].

2° *Epoque scolastique.* — A l'époque de la scolastique, l'unité n'est pas encore faite sur le *nombre* des onctions. Albert le Grand constate des divergences dans les Eglises, où l'on rencontre parfois des onctions uniquement sur les extrémités, comme la bouche, les narines, les yeux et les oreilles, tandis que, dans d'autres, on y ajoute l'onction des épaules, de la poitrine et des reins [4].

D'après saint Thomas, l'onction des reins et des pieds n'était pas universellement adoptée de son temps [5]. Il semble même qu'en certaines Eglises on ait fait une onction *in umbilico in fœminis,* parce que, d'après saint Grégoire, la maladie spirituelle qui a son siège principal dans les reins pour les hommes, aurait son siège *in umbilico* pour les femmes [1].

Saint Bonaventure parle de *sept* onctions comme étant la pratique du lieu où il écrivait : « Et quoniam quinque sunt organa deservientia quinque sensibus, scilicet os, oculi, nares, aures, et manus, et lumbi deserviunt generativæ, pedes vero virtuti progressivæ, ideo istæ *septem* partes inunguntur [2]. »

Scot est de la même opinion, en constatant que c'est la pratique de l'Eglise romaine : « Praxis Ecclesiæ romanæ est determinatas supradictas partes (aures, nares, oculos, os, manus, pedes et renes) inungere, singulis unctionibus forma propria prascripta [3]. »

3° *Pratique de l'Eglise romaine.* — Nous venons de la voir dans la citation de Duns Scot. D'après Billuart, elle serait empruntée à un ancien Pontifical [4].

C'est cette pratique romaine que décrit le Concile de Florence quand il dit : « (Infirmus) ungendus est in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. » Les auteurs font remarquer que le Concile de Florence ne fait ici qu'une énumération *historique,* sans déclarer que les onctions dont il parle sont nécessaires à la validité du sacrement [5].

Le Catéchisme Romain veut aussi justifier les sept onctions dont parle le Concile de Florence : « Non sunt autem omnes corporis partes ungendæ : sed eæ tantum quas veluti sensuum instrumenta natura homini attribuit, oculi propter visionem, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum vel sermonem, manus propter tactum... Hunc autem ungendi ritum universalis Ecclesia tenet... Renes etiam veluti voluptatis et libidinis sedes unguntur ; tum pedes, qui nobis ingressus et ad locum movendi principium sunt [6]. »

Le Rituel romain a reproduit la pratique romaine, mais avec un adoucissement pour l'onction des reins : « Sed rerum unctio, dit-il, in mulieribus, honestatis gratia, semper omittitur, atque etiam in viris, quando infirmus commode moveri non potest [7]. »

4° *Pratique des autres Eglises.* — Serarius cite plusieurs Eglises, celles de Milan, de Venise et plusieurs autres, où l'onction des reins n'est pas en usage [8].

[1] Baluze, *Miscellan.*, t. VII, cap. 2.
[2] Benoît XIV. *De Synodo*, lib. VIII. cap. III, n. III.
[3] Chardon, *Hist. du Sacrement d'Extrême-Onction*, chap. I. — Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ Rit.*, lib. I, cap. VII, art. III, n. 8. — Morin, *Appendice au Traité de la Pénitence.* — Billuart, *Tractatus de Extrema Unctione*, art. II, § II, édit. Palmé, t. VII, p. 297. — Benoît XIV, *De Synodo*, l. c., n. III.
[4] Albert le Grand, *In 4, dist. 23*, art. 16, ad 2.
[5] S. Thomas, *Supplem.*, quæst. 32, art. 6.

[1] S. Grégoire, *Mor.*, lib. XXXII.
[2] S. Bonaventure, *Dist.* 23, art. 2, quæst. 3.
[3] Ven. Duns Scoti *Summa theologica concinnata* per Fr. Hieronymum de Monteferrino, Rome 1903, t. VI, p. 373.
[4] Billuart, l. c., p. 297.
[5] Nicolaus Serarius, *De Extrema Unctione*, cap. IX.
[6] Catech. Romanus, *de Extrema Unctione*, n. 21.
[7] Rituale Rom., tit. V, cap. I, n. 15.
[8] Serarius, l. c., c. 9.

La S. C. des Rites désire qu'on revienne au Rituel [1].

III. Les onctions en cas de nécessité. — 1° Le Rituel *romain*, en cas de nécessité, ordonne de commencer par l'onction des yeux, et de continuer les onctions sur les autres sens jusqu'à ce que le malade ait rendu le dernier soupir. S'il vit après les onctions, on reprend les prières omises.

S'il y a des signes *certains* de mort avant la fin des onctions, il faut en rester là : « *Si vero dum ungitur, infirmus* decedat, *Presbyter ultra non procedat, et prædictas orationes omittat* [2]. »

Quand il y a *doute* sur la mort, il faut continuer les onctions sous la condition *Si vivis*. D'après les données de la physiologie actuelle, les signes certains de mort ne pouvant être acquis qu'après un temps relativement plus long que celui qui est nécessaire pour terminer les onctions, il s'ensuit que l'on devrait terminer les onctions en mettant la condition *Si vivis*, dans toutes les circonstances où l'on n'a pas la certitude de la vie.

2° Les *autres* Rituels, en grand nombre et depuis longtemps, ont prévu, en cas de danger de mort immédiate, une onction *unique*. Benoît XIV cite dans ce sens le Pastoral de Malines, approuvé en 1588 par l'université de Louvain et imposé au diocèse de Cologne par Frangipane, évêque de Tricarico et nonce apostolique en Belgique et en Allemagne : « In morbis contagiosis, y est-il dit, et peste grassante, ut vitetur periculum, sufficit inungi sensus organum magis ad unctionem expositum aut detectum, dicendo, etc. » L'ancien Rituel de Paris portait : « Si non possit super infirmum fieri nisi *unica unctio*, ungatur oculus, vel aliud sensuum organum, et cæteris prætermissis, dicatur... » On cite dans le même sens les Rituels de Reims, de Cambrai, d'Arras, etc. [3].

3° Le décret du Saint-Office du 25 avril 1906 ne parle que d'une onction *unique*, puisqu'il met le mot au singulier, *per istam sanctam unctionem*,... sans déterminer où elle doit avoir lieu.

Il faut donc s'en tenir à l'enseignement théologique sur ce point, qui est ainsi résumé par Benoît XIV : « In prædicto eventu (timoris mortis) consultius esse ut *caput*, e quo omnium sensuum nervi descendunt, sub eadem forma universali inungatur non immerito animadvertit Coninck, *de Sacram.*, disput. 19, dub. 3, n. 2 [4]. »

C'est la remarque que fait la *Revue théologique française* : « Tout en précisant la formule, dit-elle, le décret se tait sur la manière de faire les onctions. On s'en tiendra donc aux prescriptions du Rituel, telles que les interprètent généralement les auteurs : c'est-à-dire qu'en prononçant les paroles ci-dessus, le prêtre oindra l'un des cinq sens, ou mieux, le front pris comme siège de tous les sens [1]. »

§ 2. *Question théologique*

Combien faut-il d'onctions pour la *validité* du sacrement ?

I. Tous les théologiens sont d'avis que ni l'onction des *reins*, ni celle des *pieds*, n'est nécessaire pour la validité du sacrement [2]. De fait, si l'onction des *reins* était nécessaire à la validité du sacrement, le Rituel romain ne permettrait pas de l'omettre pour les femmes en toute occasion, et pour les hommes en cas d'impossibilité de mouvoir le malade.

II. Pour les cinq autres onctions, il y a eu jusqu'ici une grande discussion entre les théologiens sur cette question, les uns affirmant d'une manière absolue, les autres niant de même, et les troisièmes conseillant *le plus sûr* pour la *validité* du sacrement.

1° *Opinion pour la nécessité des cinq onctions.* — Elle a eu pour défenseurs, à l'époque de la scolastique, saint Bonaventure [3], et aussi, prétendent certains auteurs, saint Thomas, lorsqu'il dit : « Unctio ab omnibus observatur quæ fit ad quinque sensus, *quasi de necessitate sacramenti* [4]. » Pour Billuart, l'adverbe *quasi* n'est pas mis pour *adoucir*, mais pour *affirmer* davantage [5] ; Benoît XIV, au contraire, voit dans le *quasi* un signe d'hésitation : « Auctor Supplementi exponens Angelici præceptoris mentem *dubitanter* loquitur inquiens... [6]. »

Parmi les anciens théologiens qui ont suivi saint Bonaventure, on cite Bellarmin [7], Bonacina [8], Coninck [9], Hurtado [10], Laymann [11], etc.

2° *Opinion pour la validité avec une seule onction.* — Elle a eu de nombreux défenseurs parmi les anciens théologiens, par exemple : Becanus (Summa theologica, *De Sacramentis in specie*, cap. 27, quæstio 7) ; — Estius (in 4, dist. 23, n. 15) ; — Juenin (Dissert. 7, quæst. 3, cap. 2) ; — Noël Alexandre *(Theologia dogmatica et mor.*, t. V, lib. 2, cap. v, reg. 6) ; — Nicolas Serarius *(Tract. de Extrema Unct.*, cap. 7) ; — Sasse *(De Extrema Unct.*, cap. ii, n. 2) ; — Sylvius *(In Supplem.*, quæst. xxxii, art. 6, q. 2) ; — Piette *(Quæst. theol.*, part. vi, quæst. 3) ; — Tournely *(Tract. de Extr. Unct.*, cap. iii, art. 2, concl. 2) ; — Vanroy *(Theolog. mor.*, part. iv, *De Extrema Unct.*, q. 3), et la plupart des théologiens du

[1] S. R. C., n. 3075.
[2] Rituale rom., tit. V, cap. i, n. 11.
[3] Benoit XIV, *De Synodo*, lib. VIII, cap. iii, n. iv. — Cf. Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis*, part. 4, t. ii, *De Sacrament.*, Tract. *de Extrema Unctione*, quæst. 3. — Tournely, *De Sacramento Extremæ Unct.*, quæst. 2, art. 1.
[4] Benoit XIV, *De Synodo*, lib. VIII, cap. iii, n. v.

[1] *Revue...*, 1906, p. 468.
[2] S. Alphonse, lib. vi, n. 710.
[3] S. Bonaventure, in 4, dist. 23.
[4] *Supplem.*, quæst. xxxii, art. 6.
[5] Billuart, l. c., p. 298.
[6] *De Synodo*, lib. VIII, cap. iii, n. ii.
[7] Bellarmin, *De Extrema Unctione*, cap. x.
[8] Bonacina, *De Extrema Unctione*, punct. v, n. 16.
[9] *De Sacramentis*, tom. ii, disp. 19, dub. 3, n. 12.
[10] *De Extrema Unctione*, diff. 6.
[11] *Theologia moralis*, lib. V, tract. viii, cap. 2, n. 5.

temps de Benoît XIV, *aliique recentiores passim* [1].

Saint Jacques, disent ces auteurs, ne parle que d'une onction en général : *Ungentes eum oleo.* De même, le Concile de Trente dit simplement : *Hœc sacra unctio* [2].

D'ailleurs, la pratique des Eglises par rapport au nombre des onctions était très diverse. Or, l'Eglise n'eût pas toléré ces divergences si le nombre des onctions eût appartenu à l'essence du sacrement : « Huic opinioni, dit Benoît XIV, *validissimum* fundamentum præbet *diversa* in unctionum numero *disciplina*... in diversis ecclesiis. »

Enfin, d'après le même Benoît XIV, cette opinion tire encore un argument de plus haute valeur de la pratique de la plupart des anciens Rituels, qui autorisent une *seule* onction quand il y a impossibilité de les faire toutes.

Benoît XIV est évidemment pour cette dernière opinion ; toutefois comme il n'y avait eu, jusqu'à son temps, aucune décision du Saint-Siège sur cette question de la plus haute importance, *quæ sane gravissima est,* il déclare que l'évêque ne peut rien statuer sur ce point, mais seulement exhorter les curés à faire une onction unique sur la tête en employant une formule générale comme on en trouve des exemples dans les Rituels. Et encore ne doit-on, sous peine de faute grave, employer cette unique onction que pour les cas de véritable nécessité : « Ne vero parochi hac libertate abutantur, expedit ut episcopus simul serio eosdem admoneat a gravis culpæ reatu non excusari qui, extra casum veræ necessitatis, vel unam ex quinque sensuum unctionibus prætermittit [3]. »

3o *Opinion qui conseille le plus* sûr *pour la* validité *du sacrement.* — Tout en admettant que les deux opinions sont également probables, comme la *Nouvelle Revue théologique* dans son étude sur les *Conférences romaines*, en 1901 [4], ou même que la dernière opinion est plus probable, comme Bulot [5], les théologiens contemporains *conseillent* de suivre le parti le plus sûr et de faire les cinq onctions ; et, si l'on ne peut faire toutes les onctions, d'en faire au moins une, de préférence sur le front, en mettant la condition *si valeat* [6]. Le P. Kaiser, dominicain, censeur des *Conférences romaines* de 1900, conseille même de faire plusieurs onctions en commençant par le front, et en continuant par les yeux et les autres sens, mais en ne prononçant qu'une formule générale où sont énumérés chacun des sens [7]. Lehmkuhl conseille, de plus, de recommencer

[1] Benoît XIV, *de Synodo*, l. c., n. III.
[2] Conc. Trid., sess. XIV, *De Extr. Unct.*, cap. I.
[3] Benoît XIV, *De synodo*, l. c., cap. III, n. III-V.
[4] *Revue théol.*, 1901, p. 36.
[5] Bulot, *Compendium theol. moralis*, 1905, t. II, n. 663.
[6] Cl. Marc, *Institutiones morales*, t. II, 13e édit. — Cf. Noldin, *Summa theologiæ moralis*, 1905, 449.
[7] *Analecta*,... 1900, p. 280.

chaque onction avec sa forme particulière avec une condition [1].

III. La question *théologique* est-elle tranchée par la décision de la S. C. de l'Inquisition du 25 avril 1906 ? — Les *Ephemerides liturgicæ* le pensent : « Non oportet, disent-elles, ut in singulis sensibus consuetæ unctiones sub conditione peragantur sub specialibus formis [2] ; » il suffit de reprendre les oraisons omises.

La *Revue Théologique française,* sans être aussi affirmative, incline vers la même conclusion : « Il n'est pas vraisemblable, dit-elle, que si le Saint-Office eût jugé ces onctions *nécessaires,* il eût omis de spécifier l'obligation de les faire au plus vite sous cette forme abrégée. Eu égard à son silence, on estimera donc suffisant de suppléer les onctions, si le temps le permet, selon les formules complètes du Rituel, puis de suppléer les autres parties des prières liturgiques [3]. »

II. — Formule en cas d'urgence

§ 1er. *Question historique*

1o Le *Rituel romain* n'a pas de formule abrégée pour les cas de nécessité.

2o Les anciens *Rituels des Eglises particulières* donnaient des formules générales avec des variantes. Voici celle du Pastoral de Malines, de 1588 : « Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum, auditum, odoratum, gustum, tactum et gressum [4]. » On y voit l'énumération de tous les sens. Celle de Paris est plus courte, puisqu'elle ne nomme les sens que d'une manière générale : « Per istam sacri olei unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid peccasti per *sensus* [5]. »

§ 2. *Question théologique*

1o Les théologiens contemporains sont d'avis qu'il faut, sinon pour la validité, du moins pour plus de sécurité, nommer les sens dans la formule, et voici la formule généralement adoptée : « Per istam sanctam unctionem, et suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per *sensus*, visum, auditum, gustum, odoratum, et tactum. » Elle est conseillée par le P. Kaiser dans les *Conférences romaines,* et par Cl. Marc, qui fait mettre le verbe *deliquisti* au commencement pour ne pas être exposé à la nullité en cas de mort précipitée.

2o La nouvelle formule est plus courte : *Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.*

a) Tout est-il essentiel dans cette formule ? — Nous admettons, avec la *Revue Théologique*

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 572.
[2] *Ephemerides liturgicæ*, 1906, p. 451.
[3] *Revue théol.*, 1906. p. 468.
[4] Benoît XIV, *de Synodo*, lib. VIII, cap. III, n. IV.
[5] Benoît XIV, *ibid.*

française, que les mots *sanctam* et *Amen* ne sont pas de nécessité sacramentelle, mais qu'on ne doit pas les omettre, par respect pour le décret qui les contient.

Tous les autres mots sont nécessaires pour indiquer les effets du sacrement, et ne peuvent être omis sans exposer à la nullité.

b) L'opinion qui regardait comme nécessaire l'expression, au moins générale, des sens, *per sensus,* est-elle encore soutenable ? — Non assurément.

c) Que penser de l'opinion qui exigeait une formule pour chaque sens ? — Elle n'est plus soutenable : « Quia, disent les *Ephémérides,* theologorum controversia quoad validitatem hujus sacramenti per unicam formam nunc sublata est. »

Néanmoins il est absolument interdit, sous peine de péché mortel, de se servir de cette formule en dehors des cas *veræ necessitatis.*

Q. — I. Appelé auprès d'une personne tombée subitement malade, vous êtes arrêté par un de ses créanciers qui vous dit n'avoir jamais pu rien tirer d'une somme prêtée depuis longtemps, sauf de mauvaises raisons, de la part de cet homme qui s'est fait la réputation d'être un mauvais payeur.

Que faire, 1° si aux questions générales : « N'avez-vous pas fait tort à personne? Avez-vous bien payé les dettes que vous avez pu contracter? » il vous répond que là-dessus il n'a rien à se reprocher ? 2° S'il avoue avoir en effet quelques dettes, mais vouloir les payer quand il le pourra?... (On sait ce que cela veut dire).

Il arrive assez fréquemment qu'au moment des Pâques on reçoit de semblables confidences sur telles et telles personnes qui ne paient pas leurs dettes, les niant ou ne donnant que de mauvaises raisons. Que faire vis-à-vis de ces personnes qui naturellement ne parlent pas de cela dans leur confession ?

II. Comment agir au confessionnal avec les personnes qui ont des manies, la manie du vol en particulier ?

Elles ne s'accusent pas de leurs petits larcins, et leur présence trop régulière, une fois par mois, à la sainte Table est un sujet d'étonnement pour beaucoup.

R. — Ad I. Pour répondre plus clairement au cas qui nous est posé, il nous faut traiter une question théologique plus générale et des plus importantes : *Comment doit agir un confesseur envers une personne qu'il sait avoir commis une faute quelconque dont elle ne lui parle pas, ou même qu'elle nie absolument ?*

S'il ne s'agit que d'une faute *vénielle,* soit absolument en elle-même, soit relativement au pénitent qui a fort bien pu la croire seulement vénielle, le confesseur n'a qu'à passer outre (puisque le pénitent n'est pas rigoureusement tenu de confesser les fautes vénielles) et à lui donner l'absolution, si en dehors de là il y a matière à absolution, et s'il peut croire que le pénitent a aussi la contrition et le bon propos suffisants.

S'il s'agit au contraire de péchés *mortels* que le pénitent ne veut pas avouer ou même nie obstinément et dont cependant le confesseur est bien sûr, ou parce qu'il l'a vu ou entendu lui-même les commettre, ou qu'il le sait par le rapport de personnes dont il peut être aussi sûr que de lui-même et qu'il n'a pas à craindre de compromettre en assurant au pénitent qu'il est absolument sûr qu'il a commis ces fautes graves, il doit le lui dire et insister pour qu'il les avoue, et même lui refuser l'absolution s'il voit en lui mauvaise foi certaine et obstination dans le mal. — Cependant, qu'il prenne bien garde alors d'aller trop loin et de se faire illusion, car si les réponses du pénitent sont de nature à ébranler un peu sa conviction et à lui faire croire ou au moins soupçonner qu'il a pu se tromper, ou que le pénitent a fait la chose sans se rendre bien compte combien elle était mauvaise en soi, et par là-même a pu la faire presque innocemment ou inconsciemment, et ensuite l'oublier et ne plus se la rappeler actuellement, il lui faut en revenir à cet adage communément cité : *Creditur pœnitenti tam pro se quam contra se dicenti.*

Dans le cas dont nous parlons, il y a relativement à cet adage deux sentiments. — 1° Saint Alphonse affirme qu'il n'oserait absoudre le pénitent si des témoins sûrs lui certifient le fait et lui en donnent ainsi à lui-même une certitude morale, et que l'adage *Creditur pœnitenti...* n'est applicable que lorsqu'il y a doute, mais non pas certitude morale contre le pénitent. — 2° Lugo, Ballerini et autres disent que même dans ce cas, si le pénitent nie absolument le fait, il vaut encore mieux au saint tribunal le croire que de croire les personnes qui ont parlé contre lui, et lui donner l'absolution au moins sous condition, parce que le jugement sacramentel diffère beaucoup des jugements humains : dans ceux-ci l'on appelle des témoins qu'on confronte avec l'accusé, qui peut être ainsi condamné sur leur témoignage, tandis que le jugement sacramentel doit être secret et n'admettre d'autres témoins que le pénitent, qui est ainsi son propre accusateur et son seul témoin. — Pour nous, nous serions assez porté à préférer le sentiment de Lugo à celui de saint Alphonse. Toujours est-il qu'on peut le regarder comme probable et le suivre.

Si les témoins ou accusateurs ne peuvent donner qu'une probabilité, il ne doit plus y avoir deux sentiments, mais un seul, et il faudrait alors en revenir à l'adage *Creditur pœnitenti...* et donner l'absolution à ce pénitent, s'il n'y a pas d'autres raisons suffisantes pour la lui refuser.

Si c'était par la confession d'un autre, d'un complice par exemple, qu'on connût la culpabilité du pénitent, il faudrait d'abord être bien plus réservé pour l'interroger, car on ne devrait même pas, en raison du secret absolu de la confession, lui donner à soupçonner qu'un complice s'est accusé du péché commis avec lui ; et si après les interrogations ordinaires qu'on ferait à tout autre pénitent de sa condition, le pénitent n'avoue pas ou nie son péché, il ne faudrait aucunement insister. Il y a encore deux sentiments au sujet de

l'absolution. — L'un dit avec saint Alphonse que, s'il y a certitude morale dans l'esprit du confesseur contre le pénitent, il ne faudrait pas lui donner l'absolution, mais sans lui dire qu'on ne la lui donne pas, à moins qu'on ait d'autres motifs raisonnables à mettre en avant pour la lui refuser; mais si l'on n'a pas de ces motifs-là, le confesseur qui n'aurait pas donné l'absolution pourrait se trouver singulièrement embarrassé si le pénitent lui demandait s'il lui a donné l'absolution. — L'autre sentiment, que nous préférons, dit qu'en vertu de l'adage *Creditur pœnitenti...* on peut la lui donner, d'autant plus, dit très bien Noldin, qu'il n'est pas possible de prouver que dans ce cas-là l'absolution est illicite, car même en ne la lui donnant pas on n'empêcherait pas le sacrilège du pénitent qui veut et qui croit la recevoir : et le confesseur, lui, qui ne doit point se servir de la confession d'un autre sans son assentiment, agirait très raisonnablement en faisant comme s'il n'avait point entendu cette confession. Il pourrait cependant et devrait même donner l'absolution sous condition, parce que ce ne pourrait en aucune manière être *in gravamen pœnitentis*, mais seulement pour sauver envers le Christ, qui seul le saurait, le respect qu'on doit au sacrement institué par lui.

Après ce que nous venons d'exposer, il nous est facile de résoudre le cas proposé. D'abord l'affirmation du créancier qui dit au confesseur « n'avoir jamais pu rien tirer du malade auprès duquel il est appelé, d'une somme prêtée depuis longtemps, sinon de mauvaises raisons, cet homme s'étant fait la réputation d'être un mauvais payeur, » ne peut pas lui donner à ce sujet la certitude morale que le malade doit véritablement une somme importante qu'il pourrait et ne veut pas payer, et qu'il est ainsi à cet égard en état de péché mortel devant Dieu : ce ne peut être qu'une probabilité plus ou moins grande. Si donc le pénitent interrogé répond ou bien qu'en fait de probité il n'a rien à se reprocher, qu'il croit en conscience ne devoir rien à personne, ou bien qu'il a quelques dettes, mais qu'il ne les renie point, qu'il compte bien les payer aussitôt qu'il le pourra, le confesseur, suivant les circonstances, peut ou même doit aller plus loin, et lui demander quelles sont les dettes qu'il a et quels moyens il a pris ou pense prendre pour arriver à les acquitter; mais il doit le croire d'autant plus facilement qu'il est malade et par conséquent dans un état où l'on est comme naturellement porté à plus d'expansion et de franchise.

Quant aux personnes qui se confessent pour faire leurs Pâques et sur le compte de qui l'on reçoit en dehors du confessionnal des confidences « qu'elles ne paient pas leurs dettes, les niant ou ne donnant que de mauvaises raisons, » si elles n'en parlent pas à confesse, on doit généralement les interroger et leur demander si elles ont fait tort à quelqu'un, ou si elles ont des dettes qu'elles ne se prêtent point à payer. Si elles répondent qu'elles n'ont rien à se reprocher là-dessus, qu'elles font tout ce qu'elles doivent ou peuvent faire à ce sujet, il faut se fier à l'adage *Creditur pœnitenti...*, d'autant plus qu'on est loin d'avoir contre elles une certitude morale.

Ad II. Renvoyant aux principes posés *ad I*, nous répondons d'abord, comme il s'agit ici de péchés sur lesquels on interroge généralement les personnes qui ne savent pas assez se confesser par elles seules, que le confesseur qui connaît la chose par lui-même ou par d'autres peut très bien non seulement interroger là-dessus les personnes qui ont ces sortes de manies, mais insister, les presser fortement et leur faire avouer au moins certains petits vols, dût-il user pour cela d'adresse; et c'est bien rare, quand il sait s'y prendre, s'il n'y arrive pas. Après l'aveu, il insistera sur le bon propos, il fera promettre de ne plus recommencer, il enseignera, suivant le caractère de la personne, des moyens de résister à la tentation.

Si cependant, malgré toute la finesse que peut déployer le confesseur, la pénitente nie absolument avoir volé, c'est le cas de recourir à l'adage discuté précédemment : *Creditur pœnitenti tam pro se quam contra se dicenti ;* d'autant plus qu'il est tout à fait à croire que la pénitente n'a commis à ce sujet que des péchés véniels qu'elle n'est par conséquent rigoureusement pas obligée d'avouer, et qu'elle a pu agir presque inconsciemment. Il est en effet de ces malheureuses personnes qui ont certains instincts qui les poussent presque irrésistiblement à des actes répréhensibles en eux-mêmes, mais dont elles ne se rendent pas bien compte, et alors ou bien elles ne pèchent point, ou bien, ce qui doit être le plus ordinaire, elles ne pèchent que légèrement, et il faut avoir pitié d'elles, tout en essayant de les pousser au bien.

Quant à leurs communions mensuelles, l'étonnement qu'elles produisent (car il ne peut guère être question ici de scandale proprement dit) ne doit pas généralement être une raison pour les leur interdire, surtout si elles leur sont utiles sous d'autres rapports. Le confesseur néanmoins pourrait ou même devrait, suivant les circonstances, leur dire, tout en évitant de les froisser : « Chère enfant, prenez garde; je sais que certaines personnes s'étonnent de vous voir communier tous les mois, et moi je ne voudrais cependant pas vous interdire ces communions. Mais au moins observez-vous d'autant plus que vous savez combien le monde est méchant. C'est sans doute à tort qu'on vous accuse, mais enlevez tout prétexte de vous accuser ou de vous soupçonner; surtout, soyez toujours d'une probité scrupuleuse. Je reviendrai au besoin là-dessus pour vous encourager... »

Q. — Par deux fois, en faisant le catéchisme aux enfants de la première communion sur la conscience, je me suis aperçu que les enseignements donnés sur le même sujet en classe étaient différents du mien. J'ai eu beaucoup de peine à leur faire comprendre qu'on pouvait malheureusement fausser la conscience.